

الوجود: مقارنة المفهوم

بين محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي

أسامة غالي*

1، في سيرة ابن عربي

حين يُنظر في حياة ابن عربي (558. 638 هـ)، وعلى وجه التحديد اللحظات المبكرة، يُلفى شغف شديد بالتصوّف، وهو شغف لا ينبجس عن بيئة خاصة، بقدر ما يتماد عن نزوع شخصي. فالمقاطع السيريّة في الفتوحات، وكتب أخرى، تشير إلى أن ابن عربي كان تحت حافز نفسي يدفعه إلى الخلوة، من ثمّ الاتصال بعالم المعنى. وقد اتفق أن يتحقق الفتح الصوفيّ كما صرّح بقوله: "ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي"⁽¹⁾

وفي هذه اللحظات التي كان ابن عربي مأخوذاً بما فُتح عليه، انشغل بمرافقة صوفيّة الأندلس، ليزداد خبرة في التجربة، إضافة إلى أن التصوّف كان يستهوي وعيه الباطن. ولا يبعد أن هذا الفتح لم يكن مطلقاً، بمعنى لم يكن تجلياً للذات الأحدية، وإنما فتح من مقام الولاية، أي تجلي الأسماء الإلهية.⁽²⁾

ومهما يكن الأمر، يبدو. على ضوء سيرة ابن عربي. أن أول تحول في المسار الروحي كان فتحاً مباشراً، أو بصورة أدق كان جذباً يرجع إلى تدخل إلهي مباشر ومفاجئ حصل لابن عربي دفعة واحدة بمعزلٍ عن جهد سابق، وكان جزاء خلوة، على الأرجح، في مقبرة بإشبيلية⁽³⁾. يمكن القول: إنّ ابن عربي عُني بالتصوّف مبكراً، وقد بلغ به شأواً بعيداً، غير أن تجربة الكتابة، أو الأداء التحريري، لم تكن نتاج فتح، أو معرفة إلقائية فحسب، بل نتاج تراكم الخبرة الثقافية والمعرفة المكتسبة، إذ كان المنجز غنياً بالإحالات، سواء أكانت تتعلق بمصادر فلسفية وكلامية، أم تتعلق بمصادر الحديث والفقه، أم تتعلق بمظانّ العلوم الغربية ك (علم الحروف) كما أشار لهذا ابن خلدون⁽⁴⁾. إضافة إلى إحالات المدونة الصوفيّة، وكان يؤكد وقوفه عليها

* باحث وأكاديمي عراقي.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 477.

(2) يقع الفتح عند الصوفيّة على أنواع، وهي: الفتح القريب، وهو ما انفتح على العبد من مقام القلب، وظهور صفاته وكمالاته عند قطع منازل النفس. والفتح المبين، وهو ما انفتح على العبد من مقام الولاية، وتجليات أنوار الأسماء الإلهية المغنية لصفات القلب وكمالاته. والفتح المطلق، وهو أعلى الفتوحات وأكملها، وهو ما انفتح على العبد من تجلي الذات الأحدية. أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 1993م، ص 134.

(3) كلود عدّاس، ابن عربي سيرته وفكره (تر: أحمد الصادقي)، دار المدار الإسلامي، ليبيا 2014، ص 71.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ص 399.

والنظر فيها. وقد عبّر ابن عربي عن إعجابه الشديد بمؤلفات صوفية، وتعرّض لآراء مع توثيق مظاهرها.

قد اهتمّ ابن عربي . إلى جوار اهتماماته الأخرى . بالأدب العربيّ، ولا جرم أن تزود من مظنته خبرة لغوية، وأفاد منه الحساسية الشعرية. وقد كان الأدب العربيّ يثير في نفسه رغبةً بتنوع أساليب الكتابة، ويوفر له معرفةً بأصول الصناعة الفنيّة، لا سيما الشعر، فراح يتمثل بنماذج من الغزل، كشعر قيس بن الملوّح، وبشار بن برد، وغيرهما، بل تناص مع الشعر العربي في كتابته الإبداعية.

هذا، وقد أفاد من الأدب العربيّ خبرةً ببنية النظام اللغويّ، حتّى إنه أقام المعرفة الصوفية على مثاليّ منه، وتمثل بالإيقاع والصوت والحرف والكلمة ، وكان . إلى جوار هذا . يضع آراء لغوية وإن كانت لا تخلو من نزعة تأويلية.

ينجم مما مرّ، أن ابن عربي كان يوظف الخبرة الثقافية في مجال التصوّف، وهي ما مكنته من قراءة واسعة للتراث الفلسفيّ والكلاميّ والحديثيّ والفقهيّ واللغويّ والصوفيّ، وأن يفكك هذا التراث، من ثمّ يجترح تأسيساً نظرياً.

2، في سيرة جلال الدين الرومي

وعلى نحو مماثل، يُنظر في حياة الرومي (604 . 672هـ)، وعلى وجه التحديد في تصوّفه، إذ كان فقيهاً، ومعلّماً، وما كان زاهداً في أول الأمر، بل كان على صلة وثيقةً بانشغالات الحياة. وبعد منعطفات كثيرة، وأسفار عدّة، استقر الرومي في قونية، وتولى تعليم الشريعة ومبادئ الدين، وبدأت سيرته مطمئنة حتى عرض حادث غريب، فغيّر مسار حياته، وجعله صوفياً محترقاً بالمحبة الإلهية. ويعود هذا التحول إلى لقاء بعابر جوال، هو شمس تبريز. أمّا الظروف التي اكتنفت اللقاء فقد عرض إليها المؤرخون بروايات مختلفة.⁽⁵⁾

أياً يكن اللقاء، فإنه أحدث تحولاً في حياة الرومي، فصار إلى التصوّف، وكان ما دونه صدىً لذلك الدهش، أو الفتح إن جازت المقارنة مع تحول ابن عربي، غير أن تحول الرومي جاء متأخراً.

لا يبعد أن تحول الرومي كان إرادة، وليس جذباً، لأن الرومي لم يكن بعيداً عن المناخ الصوفيّ، وكان في بيئة تُعنى بالتصوّف، لاسيما أن والده (بهاء الدين ولد) كان مريداً لفريد الدين العطار، وقيل كان مريداً لنجم الدين كبرى⁽⁶⁾، إضافة إلى مرافقة الرومي صدر الدين القونوي، ولقائه بابن عربي والتأثر بأرائه، وفي آثاره المدوّنة، وما كُتب عنه، يشير إلى اطلاعه على التجارب والاتجاهات العرفانيّة، لا سيما الفارسية.

(5) إيفادي فيتراي، جلال الدين الرومي والتصوف، ص 28.

⁰⁶ أنا ماري شيميل، مولانا جلال الدين الرومي، (تر: خالد محمد عبده)، دار مداد للطباعة والنشر، بيروت 2017م، ص 21.

كان الرومي . إلى جوار اهتماماته بالاتجاهات العرفانية . مهتماً بالأراء الفلسفية، والمذاهب الكلامية، وكان شديد العناية بالتاريخ، والميثولوجيا، والأدب العربي، لا سيما شعر أبي الطيب المتنبي. غير أنه، والحال هذه، لم يكن مأخوذاً بالحكمة البحثية، أو المنطق الذهني، إذ كان مؤمناً بأن طريق الوصول إلى المعرفة لا يمكنه أن يمرّ بهذه المرحلة، والأكثر من ذلك أنه لم يتقيد بنظم معين، أو قاعدة محددة، في بيانه وشعره، لكن يمكن الاستنتاج. في ضوء أفكاره. أن وراء ذلك التشوش والحيرة فكرة راسخة والماعة منتظمة، ومع أنه لم يكن من الذين يفرحون بما لديهم من عرفان نظري، غير أن الشعرية عنده لم تجد مفرّاً سوى التشكّل بقوالب النظريات العرفانية⁽⁷⁾.

يبدو أن ابن عربي والرومي يلتقيان في تجاوز القبلية الفلسفية والكلامية والدينية، بل تجاوزا، بنيةً ومعماراً، ما قرّ في المدونة الصوفية، كنظام الكتابة، إذ لا توجد صيغة ملموسة من الترابط والتماسك، ولا وحدة عضوية تقيم شكلاً موحداً، غير أنهما يفتقان، إضافة إلى اختلاف اللغة (عربية/ فارسية) ، في التفكير والمقاصد، وربما كان السبب الوعي اللغوي نفسه، حيث يميل ابن عربي إلى التجريد، ولا يحرص على تحقق الاستجابة والتلقي؛ إذ نادر ما يُعثر على بلاغة التشبيه في خطابه، لا سيما تشبيه المعقول بالمحسوس، بينما يميل الرومي إلى التشخيص، والتمثيل، ومقاربة اللامرئي بالمرئي، ويحرص على تحقق الاستجابة والتلقي، ويبدو هذا في توظيفه القصص والحكايات. وربما، من الناحية الموضوعية، كان ثمة أثر لاختلاف الشرط السياسي والاجتماعي. يضاف إلى هذا، أن تصوّف ابن عربي كان نظرياً في المنجز، ولا يخلو من الحرفة، وقد تركت أثرها في شعره، ففي شعر الفتوحات المكية مثلاً تحتشد المصطلحات الصوفية والفلسفية والكلامية، وكان الرومي على تصوّف عملي تجربةً ومنجزاً. وهذا الملحظ يجعل دراسة الرومي وعرة للغاية، إضافة إلى المشكلات المتعددة التي تواجه من يقصد مقارنة نظامه الفكري⁽⁸⁾ . من ثمّ المقارنة والموازنة مع ابن عربي، غير أن القبض على ما يؤسس خطابهما، وهو مدار الشعرية، يمكن أن يتحقق في النظر إلى بعدين: البنية والمعمار. من ثمّ توزع الدراسة على محورين رئيسيين: الوجود واللغة، و المعرفة والأثر.

3. الوجود مفهومه وعلاقته باللغة

(7) محمد تقي سبحاني، مقالة، (جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحب)، المحجة، العدد 24، شتاء. ربيع 2012م، ص 209..

(8) محمد تقي سبحاني، مقالة (جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحب) ص 209.

إن مقولة الوجود من المقولات التي عُتيت بها الفلسفة القُدمى، وكانت الأصل في الاشتغال الميتافيزيقي، ولا جرم أن ما توافر في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام انبجس عن ذلك الأصل، غير أن التصوّف كان بمنأى عنه، وأن مقولة الوجود في المدوّنة الصوفيّة تبادت عن أصليّن: لغوي، وآخر يتصل بالتجربة الصوفيّة الجوانبيّة، أي بالسلوك. وهذا التفريق ما يدفع إلى مقارنة (الوجود) في الفلسفة، ثمّ في التداول اللغوي، من ثمّ في المدوّنة الصوفيّة، وصولاً إلى ما توافر عند ابن عربي والرومي.

الوجود في التداول الفلسفي

لقد دأب الفلاسفة القدامى على استخدام الوجود بمعنى (الكينونة)، وربما كان (طاليس) أول من تناول هذا المعنى، ثمّ فيثاغورس، غير أن الشيعاء التاريخيّ يفترض أنّ بارمنيدس أول من عني بالكينونة، وفي أثره ما يزين هذه الفرض. قال بارمنيدس: "إن الوجود موجود، ولا يمكن أن يكون غير موجود"⁽⁹⁾. وقد علق برتراند راسل بقوله أنّ "الذي جعل لبارمنيدس قيمة من الوجهة التاريخية هو ابتكاره لصورة من المحاجة الميتافيزيقية نراها على ضروب شتى، ماثلة عند معظم الميتافيزيقيين الذين جاءوا بعد ذلك حتى هيجل"⁽¹⁰⁾.

ولقد كان أفلاطون معنياً بالكينونة في الجدل الصاعد والهابط (نظرية المثل). من ثمّ يلحظ الوجود عند أرسطو بمعنى الكينونة في المقولات العشر، وقد عرض بول ريكور إلى جدلية الجوهر والماهية في تشكّل أنطولوجيا أفلاطون وأرسطو. قال ريكور: "ليست الأنطولوجيا الأرسطية مجرد نقيضة للأفلاطونية. فالأنطولوجيا الجذرية الأرسطية هي مع أنطولوجيا "أفلاطون" في علاقة التواصل والتعارض ألطف مما قد يظن. ذلك ما يجب فهمه إذا ما رمنا أن نعطي لهذا التعارض المبتذل بين فلسفة ماهية وفلسفة جوهر مداه الحقيقي"⁽¹¹⁾.

ولئن اقتصر الاشتغال الأنطولوجي عند أفلاطون وأرسطو على (الطبيعة وما بعدها)، وكان الوجود يتمثل في المحسوسات وما يطرأ عليهما من (كون وفساد)، وفي (المثل) بوصفها حقائق مجردة معقولة، فإن الأفلاطونية الجديدة سعت إلى التجاوز بنحو يصير الوجود فائق مقولات الميتافيزيقيا، و المعنى المفكر به أوسع من قطاع المعرفة الجدلية والبرهانية، لا سيما في نظرية الفيض. ولا يُعدم أن أفلوطين قارب بين مقولة الوجود في المعرفة النظرية والمعرفة الحدسية، وكانت النتيجة أن يوحد منابع المعرفة بناء على فكرة (الصدور عن الواحد).

⁽⁹⁾ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2005م، ص 96.

⁽¹⁰⁾ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 97.

⁽¹¹⁾ بول ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو (تر: محمد محجوب)، المركز الوطني للترجمة، تونس 2012م، ص 42.

استعار الفلاسفة المسلمون ما قرّ في الفلسفة القُدمى، لا سيما (أثولوجيا) لأفلوطين، وكان الفارابي أول الذين أظهروا الجانب الأنطولوجي في الدراسات الميتافيزيقية، وقد عرض إلى إشكالية الترجمة في مصطلح الوجود بين العربية واللغات الأخرى⁽¹²⁾، غير أنه لم يلتزم حرفياً بما قرّ عند أفلاطون وأرسطو، وتجاوز إلى (الأفلاطونية الجديدة) في نظرية الفيض، وقد جراه ابن سينا، وأطلق ابن سينا على الميتافيزيقيا عامة اسم (الإلهيات)، ووضع (الوجود وعِلله) موضوعاً. وقسم ابن سينا الوجود إلى (الواجب/ الممكن)، حتى أسهم هذا التقسيم في تطور علم الكلام. وكان ابن رشد آخر من تمسك حرفياً بأنطولوجيا أرسطو، وحاول أن يوثق الصلة بها من جديد، وهذا ما يبدو في نقده لابن سينا، وردوده على الغزالي⁽¹³⁾.

ينجم مما مرّ، أن تُوضع خطاطةً لتمثالات الوجود في المدونة الفلسفية، على النحو الآتي:

1. الوجود بمعنى الموجود، أي تحقق الماهية في الأعيان، وهذا ما أشار إليه ابن سينا في قوله: "أن الوجود حقيقته أنه موجود، فإن الوجود هو الموجودية"⁽¹⁴⁾. وهو ذات المعنى الذي ذكره الفخر الرازي بقوله: "أن الوجود ليس ما يكون الشيء به ثابتاً، بل هو نفس كونه ثابتاً"⁽¹⁵⁾.
2. الوجود بمعنى الماهية في الأعيان، وهذا ما أشار إليه الفارابي بقوله: "الوجود هو الماهية أو جزء ماهية... ويكون أنه وجود وأنه موجود معنى واحداً بعينه"⁽¹⁶⁾. وقد ذكره ابن رشد، في تلخيصه لأرسطو، بقوله: "إن "الموجود" يقال على أنحاء: أحدها على كل واحد من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب، لا التي تقال باشتراك محض، ولا بتواطؤ. ويقال على الصادق، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن، كقولنا: هل الطبيعة موجودة؟ وهل الخلاء موجود؟ ويقال أيضاً على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تصوّرت تلك الذات أو لم تتصوّر"⁽¹⁷⁾.
3. الوجود بمعنى المفهوم العقلي الأولي الذي يحمل على الموجودات بالاشتراك المعنوي، ولا يكون على حظ من التحقق في الخارج، وهو موضوع الفلسفة (الموجود بما هو موجود). وقد يراد به معنى الكينونة، وهو مدار التشكيك عند المشائين، ويوصف بأنه معقول ثانٍ.

(12) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف (تح: محسن مهدي)، دار المشرق، بيروت 1986م، ص 88.

(13) كتب ابن رشد نقداً لابن سينا والغزالي، أمّا نقده لابن سينا فاحتوت عليه تلخيصاته لمنطق أرسطو، كالبهرمان مثلاً، وأمّا نقده للغزالي فقد تجلّى في كتابه "تهافت التهافت".

(14) ابن سينا، التعليقات، ص 40.

(15) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية (تح: محمد المعتصم بالله البغدادي)، ذوي القربى، إيران 1338هـ، ج 1، ص 133.

(16) جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ص 644.

(17) محمد بن أحمد بن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (تح: عثمان أمين)، انتشارات حكمت، طهران 1380هـ، ص 8.

4. الوجود بمعنى الرابط بين المحمول والموضوع في القضايا، وهو ما تناوله أفلاطون في الجدل الهابط، وما قرّر في المدوّنة المنطقية، ثم دخل الفلسفة حتى صارَ شأنًا من شؤون الوجود الفلسفي.

5. الوجود بمعنى المصداق الحقيقي لمفهوم الوجود، وهو ما أشار إليه الفارابي بقوله: "هو الحق، فكيف لا وقد وجب؟! هو الباطن، فكيف لا وقد ظهر؟!"⁽¹⁸⁾. وقد وضعه القيصري موضوعاً في العرفان النظري بقوله: "الوجود وأنه هو الحق... أن الوجود من حيث "هو هو" غير الوجود الخارجي والذهني، إذ كل منهما نوع من أنواعه"⁽¹⁹⁾. غير أن فرقاً بين نظر الفارابي و القيصري، يتجلى في حقيقة الوجود، فالفارابي ينظر في الوجود بوصفه متعددًا، كثيرًا، والقيصري ينظر في الوجود بوصفه واحداً بالوحدة الشخصية العرفانية.

لا غرو أن ابن عربي قصد إلى الوجود بمعنى (المصداق الحقيقي) فيما أطلق عليه الوجود الواحد⁽²⁰⁾، أو (وحدة الوجود). وهو أوسع مما قرّر عند الفلاسفة والمتكلمين، إذ الوجود، عندهم، يساوق، بل يرادف الموجود المطلق، وعند ابن عربي هو الوجود المطلق، أي (الحق/ الله). ومن هذه الناحية، يكون (الموجود المطلق) مرتبة من مراتب الحق، وهذا ما يُلفى في قول ابن عربي:

"اعلموا أن المعلومات أربعة: الحق. تعالى. وهو الموصوف بالوجود المطلق، لأنه. سبحانه. ليس معلولاً لشيء، ولا علة، بل هو موجود بذاته. والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنه غير معلوم الذات، لكن يعلم ما ينسب إليه من الصفات، أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال. وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع: لا تعلم بدليل، ولا ببرهان عقلي، ولا يأخذها حد، فإنه. سبحانه. لا يشبه شيئاً، ولا يشبه شيء... ومعلوم ثان: وهو الحقيقة الكلية، التي هي للحق وللعالم، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم... ومعلوم ثالث، وهو العالم كله: الأملاك والأفلاك، وما تحويه من العوالم.... ومعلوم رابع، وهو الإنسان الخليفة، الذي جعله الله في هذا العالم المقهور تحت تسخيرهِ"⁽²¹⁾.

وقد توافر هذا المعنى عند الرومي بوصفه مرجع المظاهر والتجليات الخَلقية، أي نظر. في ضوء منه. إلى علاقة الخلق بالحق، وكانت النتيجة أن صيرَ الخلق وجوداً ظلياً. في الوقت الذي نظر الفلاسفة والمتكلمون إلى هذه العلاقة بنظرة التباين الذاتي في التحقق والأعيان، والاتحاد المفهومي بالوجود في الأذهان. قال الرومي: "خلق آدم على صورته، أي على صورة أحكامه. أحكامه

(18) أبو نصر الفارابي، فصوص الحكمة (تح: علي اوجي)، انتشارات حكمت، طهران 1389 هـ، ص 6.

(19) داود القيصري، شرح فصوص الحكم (تح: حسن زادة آملی)، بوستان كتاب، إيران، ج 1، ص 22.

(20) ابن العربي، الفتوحات المكية، ج 6، ص 153.

(21) ابن العربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 152.

ظاهرة في الخلق جميعاً، لأن الخلق جميعاً ظلّ الحق، والظلّ يبقى ببقاء شخصه⁽²²⁾. ولا يبعد أن الرومي كان على معرفة بنظرية التجليات عند ابن عربي، وما نجم عنها من فكرة الخيال المطلق، أو (العماء)، وهذا ما تجلّى في قول ابن عربي:

ففي الحقِّ عَيْنُ الخَلْقِ إن كنتَ	وفي الخَلْقِ عَيْنُ الحقِّ إن كنتَ
ذا عَيْنٍ	ذا عَقْلٍ
فإن كنتَ ذا عَيْنٍ وعَقْلٍ معاً	ترى غيرَ شيءٍ واحدٍ فيه
فما	بالفعلِ
فإنَّ خيالَ الكونِ أوسعُ حضرةً	من العَقْلِ والإحساسِ بالبَدَلِ
لَهُ حضرةُ الأشكالِ في الشَّكْلِ	والفضلي
فاعْتَبِرْ	تراه يَرُدُّ الكلَّ في قَبْضَةِ الشَّكْلِ
فإن قلتَ كلُّ، فهو جزءٌ معيَّنٌ	وإن قلتَ جزءٌ قامَ للكلِّ بالكلِّ
فما ثمَّ مثْلٌ غيرُهُ متحقِّقٌ	بموجدهِ فهو المُمَثِّلُ للمِثْلِ
فعِلْمي بِهِ أخلَى إذا ما طَعَمْتُهُ	وأشهى إلى أذواقنا مِن جَنَى
	النَّحْلِ ⁽²³⁾

لقد انبجس هذا المعنى للوجود عند ابن عربي والرومي جرّاء النظر في الصلة بين الذات (العارف)، والموضوع (المعروف)، إذ كان النظر . عند الصوفية . يقتصر على الذات، أو بصورة أدق كان الأداء التحريري يعرض إلى ما يتحقق به الصوفيّ حال الوجد بمعزلٍ عن الموضوعي في التجربة، إضافة إلى أن الصوفية لم يستخدموا الوجود مرادفاً للحق/ الله، وما كان استخدام ابن عربي والرومي إلا تماشياً مع المنحى الفلسفي.

من الوجد إلى الوجود

كان الوجدُ الخاصية التي تميّز بها الصوفيّة، و كانوا يقصدون به إلى "ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلفٍ وتصنع. وقيل: هو بروق تلمع ثم تخمد سريعاً"⁽²⁴⁾. ولا يكاد الوجد، في المدونة الصوفيّة، يفارق ما وردَ في التداول اللغوي. فقد ذكر الخليل أن: "الوجد: من الحزن، والموجدة

(22) جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه (تر: عيسى علي العاكوب)، دار الفكر، دمشق، ص 142.

(23) ابن العربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 257.

(24) أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، ص 183.

من الغضب. والوجدان والجدة من قولك: وجدت الشيء، أي: أصبته⁽²⁵⁾. وهو ما تمثل في قول
بشار بن برد:

يغشاني الموت من وجد بها والشوق تأخذني منه أهاضيب
ديماً وفي الضمير من الحب
للقلب راع إلها لا يفارقه الأعاجيب⁽²⁶⁾

وقد ورد في لسان العرب "وَجَدَ مطلوبه والشيء يجده وجُوداً"⁽²⁷⁾. ولا يبعد أن الوجود،
هنا، بمعنى المصدر، أي (الموجودية)، وقد أخذ بالمقابلة مع المعدوم، وكان في التداول اللغوي
معادلاً لإصابة الشيء بعد فقدانه. وهو ما ورد في قول الجنيد:

الوَجْدُ يطربُّ من في وجدٍ راحتهُ والوجدُ عند حضور الحقِّ مفقودُ
قد كان يطربني وجدي عن رؤية الوجدِ ما في الوجدِ
فأشغلني موجودُ⁽²⁸⁾

وقد يرد الوجد "في الحب لا غير، وإنه ليجدُ بفلانة وجُداً شديداً إذا كان يهواها ويُحبّها
حبّاً شديداً"⁽²⁹⁾. وقد تمثل هذا المعنى عند ابن عربي في قوله:

أنا إلا عربي، ولذا أعشق البيض، وأهوى العربا
لا أبالي شَرَقَ الوجدُ بنا حيثُ ما كانت به، أو غَرَبَا⁽³⁰⁾

يمكن القول: إنّ الأصل في التداول اللغوي هو وجدان الشيء وإدراكه على حالةٍ ما، وإذا
ما ورد الوجود بمعنى الكينونة فهو استعمال مجازي لا يبعد أن تماذ عن الفلسفة أو علم
الكلام.

لقد انبجس المفهوم في المدونة الصوفيّة. عن هذا الأصل بمعزلٍ عن (الكينونة). وتعاور
الصوفيّة على توصيفات تتصل به. فقد ذكر الكلاباذي أن: "الوجد ما صادف القلب من فزع أو
غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة أو كشف حالة بين العبد وبين الله عز وجل"⁽³¹⁾. وذكر الغزالي
أنّ: "الوجد عبارة عن حالة يثمرها السماع وهو وارد حق جديد عقيب السماع يجده المستمع
من نفسه"⁽³²⁾. وقد وضع القشيري فارقاً بين الوجد والوجود في قوله أنّ: "التواجد البداية،

(25) الفراهيدي، كتاب العين، ج 6، ص 169.

(26) بشار بن برد، الديوان (تح: محمد الطاهر بن عاشور)، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة 2007م، مج 1، ج 1، ص 221.

(27) ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة 2003م، ج 9، ص 221.

(28) أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، ص 182.

(29) ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 222.

(30) محيي الدين بن العربي، ترجمان الأشواق (تح: عبد الرحمن المصطاوي)، دار المعرفة، بيروت 2005م، ص 156.

(31) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 82.

(32) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2، ص 293.

والوجود النهائية، والوجد واسطة بين البداية والنهاية⁽³³⁾. وإذا ما لحُظ أثر السماع في تحقق الوجد. من ثمَّ، لحُظ تفريقُ القشيري، ظهرت الصلة بين الوجود الصوفيِّ والأصل اللغوي، ومفارقة معنى (الكينونة)، ويكون الوجودُ، عند الصوفية، تمامَ وجد الواجدين⁽³⁴⁾، أو ملكةً بعد تمكّن حال الوجد. وهذا ما أشار إليه الشبلي في قوله:

الوجد عندي جحود	ما لم يكن عن شهودي
وشاهد الحق عندي	يُفني شهود الوجود ⁽³⁵⁾

في هذا الضوء، يتحقق الصوفيُّ بالوجود حال الغيبوبة عن الذات والآخر، أو حال (الفناء)، ثم يعود إلى التفرقة عند الصحو متوسلاً اللغة بوصفها وسيطاً، أو معادلاً موضوعياً. ولا يكاد الموقف الأنطولوجي يفارق تلك الحال، فيقصد الصوفي، أحياناً، إلى الشطح. وكانت النتيجة أن فيهم المناوئون هذا الموقف اتحاداً أو حلولاً بناءً على مشكلة الوجود الصوفيِّ بالكينونة. ويبدو أن المشكلة قد نجمت عن توتر اللغة الصوفية، أو الفجوة بين الدال والمدلول، ولهذا حاول جلال الدين الرومي أن يبعد المشكل عمن قال "أنا الحق" ومن قال "سبحاني ما أعظم شاني"، إذ لم يدع الألوهية، بل ادّعى نفي إنيته وإثبات إنية غيره⁽³⁶⁾. ويلقى في هذا السياق قولاً لجلال الدين الرومي: "خذ العبارة الشهيرة "أنا الحق". يظن بعض الناس أنها ادّعاء عظيم! لكن أنا الحق على الحقيقة تواضع عظيم. لأن من يقول: "أنا عبد الحق" يثبت وجودين اثنين، أحدهما نفسه، والآخر الله. أما من يقول: "أنا الحق" يعني "أنا عدم"، هو الكل، لا وجود إلا الله، أنا بكليتي عدم، أنا لست شيئاً"⁽³⁷⁾.

وقد حاول الغزالي أن يدفع المشكل بتفسير الوجود بالشهود، لينتهي إلى فارقٍ دلالي بين أنطولوجيا التصوف والميتافيزيقيا. قال :

"فهذه درجة الصديقين في الفهم والوجد فهي أعلى الدرجات لأن السماع على الأحوال نازل عن درجات الكمال وهي ممتزجة بصفات البشرية وهو نوع قصور، وإنما الكمال أن يفنى بالكلية عن نفسه وأحواله، أعني أنه ينساها فلا يبقى له التفات إليها ... فيسمع لله وبالله وفي الله ومن الله وهذه رتبة من خاض لجة الحقائق وعبر ساحل الأحوال والأعمال واتحد بصفاء التوحيد وتحقق بمحض الاخلاص، فلم يبق فيه منه شيء أصلاً، بل خمدت بالكلية بشريته وفنى التفاته إلى صفات البشرية رأساً، ولست أعني بفنائه فناء جسده بل فناء قلبه، ولست أعني

(33) القشيري، الرسالة القشيرية، ج 1، ص 34.

(34) أنور فؤاد، معجم مصطلحات الصوفية، ص 184.

(35) أنور فؤاد، معجم مصطلحات الصوفية، ص 182.

(36) محمد تقي مدرس، نصير الدين الطوسي حياته وآثاره (تر: علي هاشم الأسدي)، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة،

إيران 1419 هـ، ص 77.

(37) جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، ص 80.

بالقلب اللحم والدم بل سر لطيف له إلى القلب الظاهر نسبة خفية وراءها سر الروح الذي هو من أمر الله عز وجل . عرفها من عرفها وجهلها من جهلها . ولذلك السر وجود. وصورة ذلك الوجود ما يحضر فيه فإذا حضر فيه غيره فكأنه لا وجود إلا للحاضر... ويعرب عن هذه الحقيقة. أعني سر القلب بالإضافة إلى ما يحضر فيه. قول الشاعر⁽³⁸⁾:

رق الزجاج ورقّت الخمر	فتشأبها فتشاكل الأمرُ
فكأنما خمر ولا قدح	وكأنما قدح ولا خمر ⁽³⁹⁾ .

غير أن الغزالي لم يدفع بهذا الايضاح المشكل. بقدر ما ركز على الذاتي في التجربة. هذا، أن المشكل يتماد عن الموضوعي، أي عن الوجود الحاضر، أو (المعروف)، لأن الوجود في الميتافيزيقيا لا يلغي الذاتي، ولا يمنع التعرف بالوجود بمعنى الكينونة، غير أنها تفترض للموضوع وجوداً مفارقاً خارج الذات، وأن التعرف به يتفق بوساطة العقل. من ثم، تنظر فيه بوصفه متعدد/ كثيراً، وهذا المشكل ما عُني به ابن عربي، قراءة وتفكيكاً، من ثم، اجتراحاً لصلة أكثر معقولة بين الذات والموضوع. قال ابن عربي:

"اعلم أن الوجود، عند القوم: وجدان الحق في الوجد. يقولون: إذا كنت صاحب وجد، ولم يكن . في تلك الحال . الحق مشهوداً لك، وشهوده هو الذي يفنيك عن شهودك، وعن شهودك الحاضرين فلست بصاحب وجد، إذ لم تكن صاحب وجود للحق فيه... واعلم أنه إنما اختلف وجود الحق في الوجد عند الواجدين، لحكم الأسماء الإلهية ولحكم الاستعدادات الكونية. فكل نفس من الكون له استعداد لا يكون لغيره، وصاحب النفس . بفتح الفاء . هو الموصوف بالوجد. فيكون وجده بحسب استعداده، والأسماء الإلهية ناظرة رقيقة. وليس بيد الكون من الله إلا نسب أسمائه ونسب عنايته. فوجود الحق في الوجد يتعين بحسب الاسم الإلهي الذي ينظر إليه، والأسماء الإلهية راجعة إلى نفس الحق... فإذا ظهر لصاحب الوجد، وجود الحق، عند ذلك الظهور يعلم ما تجلى له من الأسماء. فيخبر، عند رجوعه، عن وجود معين، وشهود محقق"⁽⁴⁰⁾.

أما الرومي، فقد عُني بالمشكل شعرياً، وكان الوجود يمثل. عنده. الوحدة الجوانية للكثرة التي يتوقف إدراكها، أو وجدانها، على الخبرة الصوفية، أو ما يمكن تسميته وعياً فائقاً⁽⁴¹⁾، غير أن الرومي لا يتوسل، في تزجية المشكل، أو توصيف الوجود من ناحية البنية، آليات

³⁸ تنسب هذه الأبيات إلى السهروردي صاحب حكمة الإشراق، وتنسب أيضاً للصاحب بن عباد.

⁽³⁹⁾ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص291.

⁽⁴⁰⁾ ابن العربي، الفتوحات المكية، ج4، ص491.

⁽⁴¹⁾ إيفادي فيتري، جلال الدين الرومي والتصوف، ص137.

الميتافيزيقيا، ولا يتوسل، من ناحية المعمار، الحاجة في الأداء التحريري، وإنما يقصد إلى العبقرية الفنية، إن جاز استعارة هذا التوصيف من كائط، وهذا ما يُلَفى في شعر الرومي:

"لقد أبدى العدم وجوداً شديداً الاحترام، وأبدى الوجود على شكل العدم.
لقد أخفى البحر وجعل لك الزبد ظاهراً، وأخفى الريح وأبدى لك الغبار.
أبداه لك كمثنية من التراب الملتف المتصاعد، فكيف يصعد التراب من تلقاء نفسه؟
لكنك ترى التراب متصاعداً أيها العليل، ولا ترى الريح إلا بتعريف الدليل.
ترى الزبد رابياً من كل صوب وناحية، والزبد لا يتحرك دون وجود البحر.
إنك ترى الزبد بالحس والبحر بالدليل، والفكر الخفي، وما هو واضح هو القال والقيل.
ولقد كنا نظن النفي إثباتاً، وكانت لنا عيون ما ليس موجوداً.
وذلك ظهر لنا في نوم ونعاس، ماذا يمكن أن يكون إلا خيال، وليس برؤية حقيقية؟
فلا جرم أننا صرنا دائري الرؤوس من الظلال، وعندما اختفت الحقيقة، ظهر الخيال.
وعندما وضع هذا العدم أمام النظر، كيف أخفى تلك الحقيقة عن البصر؟"⁽⁴²⁾

يحيل هذا النص الشعري إلى فكرة الرومي في الوجود، فما تشاهده الحواس ليس إلا ظلّ وخيال، أما الوجود فيكمن وراء ما يبدو للحواس، وقد شبه الوجود بالبحر، والظلال بالزبد، وشبه الوجود بالريح، والظلال بالغبار، ومع هذا هو يؤكد على فاعلية البصيرة، فهي التي تدرك الوجود بلا دليل، وتكتشف أن ما هو ظاهر ليس سوى ظلّ، وقد حاول الرومي أن يقدم هذه الفكرة بصوغ شعري يعتمد الصورة الفنية، لتكون أقرب للتلقي.

لعل مقارنة الوجود . في المدونة الصوفيّة . تعين على معاينة الشعرية بين ابن عربي والرومي، ويبدو أنهما لم يكتفيا بما قرّ في المدونة الكلاسيكية، ولم يقعا في غواية الانعزال، أو الخبرة المتعالية، وكانت النتيجة أن يخرقا النسق؛ إذ تماد تصوّفهما . بنية ومعماراً . إلى الوجود ذاتاً وموضوعاً. وهذا لا يعني أنهما قد مارسا توليفاً محايداً، بقدر ما نظرا في الوجود بوصفه فاعلاً ومنفعلاً. وكانت الممارسة انفتاحاً على بُعد يتجاوز ثنائية الوجود (صوفي/ فلسفي)، بل يتجاوز القبلية الدينية الكلامية التي ترادف معنى الوجود بـ(الإيجاد)؛ " إذ إن علماء الكلام يفسرون ظواهر الخلق بمثابة فعل إلهي خارج عن محيط الإلهية ذاتها، بدون أن يميزوا . في دائرة الإلهية . بين ما هو مرتبة الذات أو الصفات أو الأفعال"⁽⁴³⁾.

(42) جلال الدين الرومي، المثنوي (تر: إبراهيم الدسوقي شتا)، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2017م، ج 3، ص 167.

(43) محيي الدين بن العربي، التجليات الإلهية (تج: عثمان إسماعيل يحيى)، دار نينوى، دمشق 2017م، ص 42.